۴

عقل ورزیدم و عشقم به ملامت برخاست[1]

عقل اگر قاضی‌ست کو خط و منشورِ او؟

مولوی

یکی از درونمایه‌های بنیادی و گستردهٔ شعر فارسی و ادب صوفیه، مسألهٔ تقابُلِ عقل و عشق است. هرکس چند بیت شعر سروده باشد، احتمالاً، در همان چند بیت، اشاره‌ای به این موضوع دارد، خواه این اندیشه نتیجهٔ تأمل و تجربهٔ شخصی او باشد و خواه تقلید از سرمشقهای رایج. به جای دوری نمی‌رویم، از سیاستمدار برجستهٔ عصر خودمان، قوام‌السلطنه، چند بیتی بیشتر باقی نمانده و در میان آن چند بیت غزلی است با این مَطلع:

عقل می‌گفت که دل منزل و مأوای من است
عشق خندید که یا جای تو یا جای من است

وقتی به تاریخ تحول مایگانیکِ شعر فارسی بنگریم، متوجه می‌شویم که این سخن قوام‌السلطنه آخرین تجلیات کمرنگ این تقابل است که به عنوان یک مضمون هزارساله همواره در جریان اندیشهٔ شاعران ما

---

۱) تصرفی است در این مصراع سعدی: عشق ورزیدم و عقلم به ملامت برخاست.

حضور داشته و در شاهکارهای بزرگ و جاودانیِ ادبِ ما، مثل دیوان شمس تبریز و دیوان حافظ، زیباترین تصویرهای این اندیشه را به گونه‌های مختلف می‌توان دید، گذشته از آنچه در ادب غیرمنظوم صوفیّه در این باب نوشته شده که بعضی از آنها مثل کتابِ معیار الصدق فی مصداق العشق (= عقل و عشق) یا رشف النصایح الإیمانیة و کشف الفضایح الیونانیة، رسالات مفرده[1]ای است ویژهٔ این مسأله.

در این گفتار، ما به هیچ روی قصد ورود به مسألهٔ تقابل عقل و عشق در ادب صوفیه و شعر عارفانه نداریم. تحقیق درین زمینه باید در کتابهای متعدد و با روشهای گوناگون انجام گیرد. آنچه مقصود ماست یادآوری ریشهٔ تاریخی این فکر است.

سالها و سالها قبل از آنکه نخستین نمونه‌های شعر فارسی دری در تاریخ ثبت شود، حتی پیش از سروده شدنِ «آهوی کوهی در دشت چگونه دودا» این صف‌آرایی در کمال قدرت وجود داشته است. اما نه در شعر فارسی یا شعر عربی، بلکه در مجادلاتِ میان متکلمان اسلامی، به‌ویژه اشاعره و معتزله. اگر بخواهیم به ژرفای تاریخی مسأله و پیشینهٔ آن به‌درستی بنگریم، باید از آنجا آغاز کنیم که «نکوهش عقل» از کی آغاز شد. نکوهش عقل، خودبه‌خود، غیرمستقیم ستایش چیز دیگری را به همراه دارد که ممکن است در نخستین مراحل، نام آن «عشق» نباشد، بلکه «ایمان» یا «هدایت» باشد.

حقیقت امر این است که تعیین مرز تاریخی این مسأله نیز کار

1) monograph

آسانی نخواهد بود. می‌توان از ستیزهٔ اشاعره و معتزله آغاز کرد، اما قبل از آنکه صف‌آرایی معتزله و اشاعره در تاریخ اعلام شود، این مسألهٔ نکوهش عقل یا ستیزه با «عقل یونانی» خود را در تاریخ اندیشهٔ اسلامی آشکار کرده بوده است. رفتن به دوره‌های بسیار دورِ تاریخ اندیشهٔ بشری و کشاندن این موضوع به مجادلات کلیسا و علم و فلسفه در دوره‌های قبل از ظهور اسلام، کار را دشوار و دشوارتر می‌کند وگرنه در یک جمله می‌توان گفت که (مبحثِ نکوهش عقل یا نقد منطق و فلسفه در برابر «ایمان»، چیزی نیست که با ظهور اسلام پدیدار شده باشد. حق این است که همواره میان «اهل ایمان» و «اهل منطق» ستیزی پنهان و گاه آشکار وجود داشته) است. در همهٔ ادوار تاریخ، و در برابر تمام انبیا، عده‌ای بوده‌اند که احساس می‌کرده‌اند گفتار انبیا و پذیرفتن عقاید الاهی با خرد ایشان سازگار نیست. جدالِ ایمان و عقل با ذهنیتِ بخشی از بشریت همواره ملازم بوده است. بنابراین، جستجوی نقطهٔ آغازی برای این سیرِ جدالیِ کارِ خردمندانه‌ای نیست. در اسلام نیز اگر بخواهیم جای پای این اندیشه را تعقیب کنیم در نخستین مراحل بعثت رسول و در میان نخستین مخاطبان آن حضرت، صاحبان این اندیشه و طرفداران منطق در برابر ایمان کم نبوده‌اند و (در صدرِ ایشان ابوجهل است که کُنیهٔ اصلی او «ابوالحِکَم» بود یعنی «خداوند خرَد» و چون با اندیشهٔ خود به ستیزهٔ با دعوت رسول، که دعوتِ به هدایت و ایمان بود برخاست، کنیهٔ او از ابوالحکم به ابوجهل یعنی «خداوند نادانی» تغییر یافت.)

(اگر به تعبیرات قرآنی مراجعه کنیم، همواره از عقل ستایش شده و

کسانی را که خرد نمی‌ورزند و از عقل پیروی نمی‌کنند، در **قرآن**، مورد نکوهش می‌بینیم، با این‌همه در تاریخ اسلام جمعی که خود را اهل منطق و خرد می‌دانسته‌اند، از پذیرفتن ایمان و هدایت سر باز زده‌اند. تمام زنادقهٔ تاریخ اسلام، که بعضی از آنها جان خود را بر سرِ این گونه اندیشه از دست داده‌اند، متفکرانی بوده‌اند که به پیروی از خرد خویش منکر ایمان و هدایت شده‌اند. در نگاه نخستین، اینجا تناقضی به نظر می‌رسد که چگونه می‌توان گفت **قرآن** مردمان را به پیروی از عقل و خردورزی دعوت می‌کند و با اینهمه جمع کثیری از برجسته‌ترین عقلا و اصحاب خرد منکر ایمان و هدایت‌اند و عملاً منکر وحی و **قرآن**.

حقیقت قضیه این است که آنچه در **قرآن** آمده، اشتقاقات این ماده است به صورت فعل، مانندِ **یعقلون** و **تعقلون** و **عقلوا**، ولی مصدر یا اسم **عقل**[1] و صفتِ فاعلی یا اسم فاعلِ **عاقل** در **قرآن** نیامده است. در تمام حدود پنجاه موردی که این ماده در **قرآن** آمده، صورت فعلی دارد. بنابراین، باید پذیرفت که بعدها کلمهٔ **عقل** و **عاقل** از روی آن اشتقاقاتِ فعلی ساخته شده است. احتمالاً در شعر جاهلی هم کلمهٔ عقل و عاقل به این معنی وجود ندارد. دقت در موارد استعمال این فعل در **قرآن** کریم نشان می‌دهد که معنی مرکزی آن **تأمّل** و **تدبّر** در همان معنی سادهٔ کلمه است که وقتی چیزی را «می‌بینیم» یا «می‌شنویم» بی‌اعتنا

---

۱) اکثر مترجمانِ قدیم قرآنِ کریم، اشتقاقات این فعل را در معنیِ «دریافتن» و «دانستن» و «پذیرفتن» و «به خود آمدن» و امثالِ آن ترجمه کرده‌اند. البتّه بعضی نیز «به‌خرد دریافتن» و «خرد را کار بستن» در برابر آن نهاده‌اند. بنگرید به فرهنگنامهٔ قرآنی، در «تعقلون» و «یعقلون».

به آن نباشیم و دربارهٔ آن «درنگ» کنیم و تأثّرپذیر باشیم.

درکنار قرآن کریم، که در آن هیچ سخنی از عقل و عاقل وجود ندارد، اگر به گفتهٔ بزرگ‌ترین محدث نیمهٔ قرن چهارم یعنی ابن‌حِبّان بُستی (ح ۲۷۰-۳۵۴ هـ ق) مراجعه کنیم می‌بینیم که او آشکارا منکر وجود کلمهٔ عقل یا بهتر بگوییم سخنی دربارهٔ عقل در اقوال رسول است. او در مقدمهٔ کتابِ بسیار معروف خود روضة العقلاء تصریح دارد به اینکه در گفتار حضرت رسول هم سخنی از عقل نیامده است. ابن‌حِبّان می‌گوید:

> هیچ خبری، که آن خبر از جنسِ خبرهای صحیح باشد، دربارهٔ عقل به یاد ندارم. زیرا ابان بن ابی‌عیّاش و سلمة بن وردان و عُمَیر بن عمران و علی بن زید و حسن بن دینار و عبّاد بن کثیر و مسیرة بن عبد ربّه و داود بن المحبّر و منصور بن صفر و امثالِ ایشان، کسانی نیستند که به خبرهای منقولِ ایشان بتوان احتجاج کرد و آنچه را که به عنوان حدیث دربارهٔ عقل روایت کرده‌اند بتوان نقل کرد.[1]

و منظورش این است که اگر احادیثی درین باب نقل شده باشد برساختهٔ امثال این روات است که بر ایشان اعتماد نشاید.

بنا بر گفتهٔ این محدث بزرگ، آنچه به نام گفتار حضرت رسول نقل

---

۱) روضةُ العُقَلاء و نُزهةُ الفضلاء، ابوحاتم محمد بن حِبّان البُستی، تحقیق محمد محیی‌الدین عبدالحمید و جماعة اُخریٰ، دارُ الکتُب العلمیة، بیروت، صفحهٔ ۱۶. تمام احادیثی که در آن از عقل سخن به میان آمده مورد نقدِ علمای حدیث قرارگرفته و اسنادِ آن مرفوع است و ضعیف. مشهورترین حدیث، حدیثی است که بدین گونه شروع می‌شود: «انَّ الله لمّا خلق العقل قال له: اقعد فقعد...» ناقدان حدیث آن را «کذب محض» و «جعل» و «وضع» دانسته‌اند. بنگرید به تهذیب خالصة الحقایق، ۳۶/۱.

شده و در آن کلمهٔ عقل به کار رفته، از مجعولات است و ظاهراً حق با اوست، زیرا در بسیاری ازین گونه احادیث عقل چیزی است شبیه the logos یونانی، که مفهومی است کاملاً یونانی و بعدها موجب پیدایش چشم‌اندازهای شگفت‌آوری درباب این کلمه شده است و دست کم پنج شش نظریهٔ شگفت‌آور درباب عقل در فرهنگ ایرانی و اسلامی می‌توان دید که همه از همین مفهوم لوگوس سرچشمه گرفته‌اند: عقل در آیین اسماعیلی، عقل در تصوف ابن‌عربی، عقل در حکمت مشاء، عقل در حکمت اشراق، عقل در تصوف شیعی و آموزه‌های غُلاتِ تشیع و بسیاری مکاتب و نحله‌های گوناگون برخاسته از بسترِ تمدن و فرهنگ اسلامی.

تحمیلِ مفهوم خرَدِ یونانی و لوازم منطقیِ آن بر این کلمه، محصول دوره‌های بعد است که مسلمانان با اندیشهٔ یونانی آشنا شدند و خواستند برای آن کلمه در زبان عربی معادلی بیابند و از ناچاری کلمهٔ عقل را برگزیدند و به همین دلیل کلمهٔ عقل در تمدن اسلامی معانی وسیعی یافته که در لسانِ اهلِ دین مفهومی دارد و در تعبیرات فلاسفه مفهومی دیگر و در نظر اسماعیلیه معنایی دارد و در تصوف ابن‌عربی و اتباعِ او معنایی و هریک ازین استعمالات هم انواع و اقسام مختلف دارد با صفتهای گوناگون که استقصای مجموعهٔ آنها فقط تا عصرِ مغول می‌تواند موضوع چندین کتاب مستقل قرار گیرد.

آنچه از نخستین مراحل برخوردِ «ایمان و وحی» با «عقل» به معنیِ یونانیِ کلمه و لوازم منطقی آن در تاریخ اسلام می‌توان یافت، باید در همان قرن اول هجری شکل گرفته باشد. نکوهش «قیاس» که در روایات

شیعی و لسانِ ائمه علیهم السلام منقول است، می‌تواند نخستین نمونه‌های تقابل «وحی و ایمان» با «عقل یونانی» به حساب آید.

قدری خروج موضوعی از بحث می‌نماید، ولی از نوشتن آن دست باز نمی‌دارم که: قلمرو ایمان قلمروِ عالَمِ غیب است و قلمروِ عقل، به معنی قیاس منطقی، قلمروِ عالَمِ شهادت است و قانونمندیهای حاکم بر عالَمِ شهادت. منطقِ ارسطویی و هر منطقِ دیگر از روی قوانینِ تجربیِ ذهنِ انسان تدوین شده است و تجربه‌های ذهن انسان محصول مشاهداتِ او در عالمِ مادّه و «عالَمِ شهادت» است. غیب چیزی است ورای عالمِ شهادت و بیرون از حوزهٔ آزمون و تجربه. بنابراین، هرکس بخواهد با قانونمندیهای برخاسته از مشاهداتِ عالَمِ حس و جهان مادی در باب غیب داوری کند، هر لحظه در خطرِ آن هست که به انکارِ جهان غیب برخیزد. به همین دلیل بسیاری از اهل سعادت، این توفیق را داشته‌اند که ازین ورطه خود را نجات دهند و این دو عالم را از یکدیگر تفکیک کنند.

برگردیم به اصل موضوع که سخن از سابقهٔ تقابلِ عقل و عشق بود و جستجوی نخستین تظاهراتِ این اندیشه در شعر عرفانیِ فارسی. همان گونه که یادآور شدم، قبل از این که چنین تقابلِ آشکاری میان عقل و عشق واردِ اندیشهٔ عارفان ایرانی شود، اِنکار و نفرتی نسبت به عقل و فضولیِ او در حوزهٔ الاهیّات و عالَمِ غیب در ذهن بعضی از متفکران ما حاصل شده است و آشکارترین جلوهٔ آن در مشاجرات میان اشاعره و معتزله بوده است که معتزله با همهٔ تعلّقی که به حوزهٔ ایمان از خود نشان می‌داده‌اند، برای عقل و داوریهای عقل هم جایی

در این عرصه قائل می‌شده‌اند. گرچه در صف‌آراییِ اشاعره و معتزله موضوعِ تقابلِ **عقل منطقی** و **ایمانْ** خود را به هیچ روی نشان نمی‌دهد، اما در شاخه‌هایی از مسائلِ الاهیّات از قبیلِ معجزات انبیا و کرامات اولیا و بعضی مسائل دیگر، جنگِ اشاعره و معتزله کار را به جایی کشانده است که اشاعره یکباره منکر مبانیِ خردگراییِ معتزله شده‌اند و بسیاری از اصولِ ایشان، ازجمله قانون یا اصل **علیت** را که پایه و اساس هرگونه قیاس و قضیهٔ منطقی است انکار کرده‌اند و ابوالحسن اشعری (متوفی ۳۱۲) برای گریز از اصلِ علیّت جمله‌ای بیان کرده است که در طولِ هزار سال همواره مرکز بحثها بوده است و آن تعبیر **«جَرَیانِ عادَةُ الله»** است به جای **علیّت**، به این معنی که او، و طرفدارانش در طول تاریخ، عقیده داشته‌اند که اگر آتش سبب سوختن می‌شود، چنین نیست که علیت و سببیت و رابطهٔ قاطعی میانِ آتش و سوختن باشد، بلکه **عادتِ الاهی** چنین جریان پیدا کرده است که آتش بسوزاند یا عادت الاهی چنین جریان پیدا کرده است که وقتی جسمی را در فضا رها می‌کنیم به زمین میل کند، چیزی که ما آن را **قانون جاذبه** می‌خوانیم و قدما آن را **میلِ جسمِ ثقیل به مرکز** تعبیر می‌کرده‌اند. هرکدام از دو تعبیرِ **قانون جاذبه** یا **میل جسم ثقیل به مرکز** را ارباب منطق و اهل فلسفه و حکمتِ طبیعی، امری لایتخلّف و قطعی و **قانونمند** می‌دانسته‌اند، اما اشاعره آن را **جریانِ عادَةُ الله** می‌خوانده‌اند و معتقد بوده‌اند که **عادت الاهی** چنین جریان پیدا کرده است که جسمِ ثقیل مَیلِ به مرکز کند و **عادتِ الاهی** چنین جریان پیدا کرده است که آتش بسوزاند، اما حق تعالی در هر لحظه‌ای که بخواهد این عادتِ خود را

به یک سوی می‌نهد و در آن هنگام اصل علیت اعتبار خود را از دست می‌دهد: آتش نمی‌سوزاند و جسمِ ثقیل میل به مرکز نمی‌کند. مسألهٔ معراجِ رسول یا مسألهٔ در آتش رفتن و نسوختن حضرت ابراهیم را بدین گونه تغییر عادتِ الاهی تعبیر می‌کرده‌اند و عقیده داشته‌اند که حق تعالی در هر لحظه‌ای که اراده کند «عادت خود را بگرداند به وقت/ وین غبار از پیش بنشاند به وقت»[1] یعنی آنچه ما آن را علیت می‌خوانیم غبار عادتی است که در برابرِ چشم ما قرار گرفته و حق تعالی، هرگاه لازم بداند، این غبار را از برابر چشم ما برمی‌دارد و ما متوجه می‌شویم که هیچ ملازمه‌ای میان آتش و سوختن نیست بلکه، بر اثرِ تکرارِ عادتِ الاهی، ذهن ما رابطه‌ای میان آتش و سوختن به وجود آورده و نام آن را علیت نهاده است.

از همین جا دشمنیِ اشاعره با عقل آغاز می‌شود و قبل از آنکه صف‌آراییِ عقل و عشق در اندیشهٔ عارفان ما خود را نشان دهد، دشمنی با عقل و منطق و حکمتِ یونانی و علوم اوایل آغاز می‌شود و نقطهٔ مقابلِ آن ایمان است که مورد ستایش قرار می‌گیرد.

---

۱) مثنوی، ۳۳۶/۱. آنچه اشاعره و مولانا به آن عادةُ الله می‌گویند در فلسفهٔ اروپایی، قرنها بعد، در اندیشهٔ مالبرانش Nicolas Malebranche (۱۶۳۸-۱۷۱۵)، فیلسوف فرانسوی با عنوانِ اصلِ «مقارنه» یا «اتفاق» occasionalism مطرح شده است با این بیان که اتفاق چنین افتاده که فلان کار به دنبالِ فلان واقعه روی داده است ولی در اصل هر امری آفریدهٔ خداوند است. مثلاً در رابطهٔ آتش و سوزاندن، اتفاق چنین است ولی در حقیقت در تمام موارد خداوند خالق هر چیز است و تمام حرکت‌ها و سکونِ اجسام آفریدهٔ خداوند است. مالبرانش این اندیشه را از فیلسوفی دیگر به نام L. de la Forge (۱۶۳۲-۱۶۶۶) گرفته و آن را گسترش داده است. بنگرید به *Dictionary of Theories*, p.382.

این مسأله که در چه لحظه‌ای از تاریخِ شعرِ عرفانیِ فارسی کلمهٔ عشق، در این تقابل، جای کلمهٔ ایمان و هدایت را می‌گیرد، جای بحث دارد، به‌خصوص که اسناد مراحل نخستینِ شکل‌گیریِ شعرِ عرفانیِ فارسی هنوز به‌دقت موردِ بررسی قرار نگرفته و بخش عظیمی از آن هم از میان رفته است.

هر کسی یا هر کسانی که کلمهٔ عشق را جانشین ایمان و هدایت کرده‌اند، بزرگ‌ترین ضربهٔ تاریخی را بر طرف مقابل وارد کرده‌اند. از وقتی که هدایت و ایمان با نقاب عشق وارد این میدان شده است، دیگر نیرویی برای طرف مقابل باقی نگذاشته و روزبه‌روز آن را زبون‌تر و ناتوان‌تر کرده است چندان که از حدود مغول به بعد همهٔ مدعیان دفاع از عقل، اول کوشیده‌اند سرِ تسلیم در برابر صاحبِ این نقاب فرود آورند و بعد به صورت یک پهلوان‌پنبه در این میدان رَجَزخوانی کنند، رَجَزخوانیِ این که «شکل اول بدیهی الأُنتاج» است و «نتیجه تابع اَخَسِ مقدمتین». اما در حقیقت، این پهلوان‌پنبه‌ها در یک منظومهٔ تخیّلی و عاطفی ــ که در سیطرهٔ همان صاحبِ نقاب بوده است ــ رجزخوانی کرده‌اند و خود را حکیم و فیلسوف پنداشته‌اند.

در اروپای بعد از رنسانس عکس این قضیّه جریان یافته است؛ آنها در درون یک منظومهٔ عقلانی برای صاحبِ آن نقاب، قلمرو فعالیت قائل شده‌اند و حساب هر چیز را جداگانه تعیین کرده‌اند. و آن که گفت: «من می‌اندیشم پس هستم» اولین فاتح سنگر طرفِ مقابل بود و پشتِ سرش کانت‌ها و هگل‌ها تا ویتگن‌اشتاین.

در شعر سنایی، دشمنی با عقل و به تعبیر او «هوس‌گویانِ یونانی»

مسأله‌ای است بسیار شایع و یکی از اندیشه‌های مرکزی قصاید و غزلیات اوست، چنانکه در این ابیات می‌خوانیم:

نبینی غیبِ آن عالم، درین پُرعیب عالَم، زان
که کس نقشِ نبوت را ندید از چشم جسمانی
برون کن طوقِ عقلانی، به سوی ذوق ایمان شو
چه باشد حکمت یونان به پیش ذوق ایمانی[1]

ولی بی‌گمان قبل از او شاعرانِ عارفی این اندیشه را در شعرِ خویش وارد کرده بودند و او در تکمیلِ اندیشه‌های ایشان کوشیده و آن را به گونه‌ای درآورده است که با مقدار تفاوتی در شعر حافظ می‌خوانیم:

عقل می‌خواست کزان شعله چراغ افروزد
برق غیرت بدرخشید و جهان بر هم زد[2]

و ظاهراً ریشهٔ تاریخیِ آشکار شدن عشق را به جای هدایت هم در آثارِ سنایی باید جُست، آنجا که می‌گوید:

عالَمِ علم نیست عالَمِ عشق
رؤیتِ صدق، چون روایت نیست
به هدایت نیامده‌ست از کفر
هرکه را کفر چون هدایت نیست[3]

و در غزلی دیگر:

هرکه را عشق نیست در دل و جان
در دل و جان او هدایت نیست[4]

---

۱) دیوان سنایی، ۶۷۹. ۲) دیوان حافظ، ۱۰۳. ۳) دیوان سنایی، ۸۲۶.
۴) همانجا، ۸۲۷.

و میراث اوست که در شعر حافظ بدین گونه متبلور می‌شود:

زاهد ار راه به رندی نبرد معذور است
عشق کاری ست که موقوف هدایت باشد[۱]

که هردو شعر قرائت عارفانه‌ای است از آیهٔ إِنَّكَ لا تَهدی مَن أحبَبْتَ و لکِنَّ اللهَ یَهْدی مَنْ یَشاء (۲۸/۵۶) (تو نیستی که هدایت می‌کنی آن را که بخواهی ولکن این خداست که هرکه را بخواهد هدایت می‌کند).

از لحاظ تاریخ اندیشه‌های الاهیّاتی، باید پذیرفت که برخورد عارفان بزرگ ما با مسألهٔ عقل و تعیین حدود رسایی و نارساییِ آن از ژرف‌ترین بخشهای میراثِ فرهنگی ماست. می‌توان گفت که در الاهیّات قرن بیستمِ جهان هم سخنی زیباتر از سخنان آنان درین باره نمی‌توان یافت. اینجاست که حرفهای تمام متکلمان غیراشعری و فلاسفهٔ قدیم ما در عرصهٔ الاهیّات رنگ می‌بازد و کهنه می‌شود ولی سخنان امثالِ بایزید و ابوسعید ابوالخیر و ابوالحسن خرقانی طراوت و تازگی خود را حفظ می‌کند. جوهر اندیشه‌های آنان است که در مثنویِ شریف بهترین تجلی خود را می‌یابد. به این پاره‌ها از مقامات بوسعید بنگرید:

«شیخ بلحسنِ خرقانی را رفته است، قَدَّسَ اللهُ روحَهُ العزیز، که عُلماء اُمّت بر آن متفق‌اند که خداوند را جَلَّ جلاله به عقل باید شناخت. بلحسن چون به عقل نگریست او را، در این راه، نابینا دید، تا خدایش بینایی ندهد و راه ننماید نبیند و نداند. بسیار کس را ما دست گرفتیم و از غرورِ عقل به راه آوردیم»[۲]

---

۱) دیوان حافظ، ۱۰۸. ۲) اسرار التوحید، ۲۱۹/۱.

«شیخ ما [بوسعید] را درویشی گفت: یا شیخ! عقل چیست؟ شیخِ ما گفت: العَقلُ آلَةُ العبودیّة. به عقل اِشراف ربوبیت نتوان یافت که وی مُحدَث است که مُحدَث را به قدیم راه نیست»[1]

و اینها میراث نسل قبل است امثالِ ابوالعباس قصّاب آملی (قرن چهارم) که «شیخ ما گفت: یک روز پیش شیخ بلعباس قصاب بودیم. در میان سخن گفت: اشارت و عبارت نصیب توست از توحید و وجود حق را تعالی اشارت و عبارت نیست. پس روی به ما کرد و گفت: یا باسعید! اگر تو را پُرسند که 'خدای را شناسی؟' مگوی شناسم که شرکت بود و مگوی نشناسم که آن کفر بود ولکن گوی: عَرَّفنا الله ذاتهُ وَ اِلٰهیَّتهُ بِفَضلِه.» [= بادا که خدای تعالیٰ خودْ خویشتن را به ما بشناساند] (۵۰/۱). و این سلسله می‌رود تا به همان آموزشهای اولیهٔ امثال ابوالحسن اشعری که عقل یونانی را در قلمرو الاهیّات عاجز می‌داند و زیباترین بیان آن در قرن هفتم در مثنوی و دیوان شمس تبریز خود را نشان می‌دهد:

عقل اگر قاضی ست، کو خط و منشورِ او؟

برتلس این نکته را، ظاهراً، درست دریافته بوده است که داستانهای مربوط به دیدار ابوسعید و ابن‌سینا حقیقتِ تاریخی ندارد. این قصّه‌ها را در محیط خانقاهها برساخته‌اند تا مغلوب شدن فلسفه را در برابر عرفان تصویر کنند.[2] اگر هم در سخن برتلس تردید کنیم و زمینه‌ای تاریخی برای این دیدارها و این گونه برخوردها قائل شویم، در این

---

۱) همان، ۳۰۲/۱.
۲) در مقالهٔ «رباعیات ابن‌سینا» در جشن‌نامهٔ ابن‌سینا، انجمن آثارِ ملّی، تهران، ج ۱۳/۲.

نکته نباید تردید کرد که گسترش این داستانها و آب و تاب دادن به آنها و نقل سخنانی از زبان هریک از این دو دربارهٔ آن دیگری ـ که بوعلی بگوید: هرچه ما می‌دانیم او می‌بیند و بوسعید بگوید: هرچه ما می‌بینیم او می‌داند ـ محصولِ حضور همین ستیزهٔ تاریخی است که انعکاس آن را در شعر سنایی می‌بینید:

عقل در کوی عشق نابیناست
عاقلی کار بوعلی سیناست[1]

یا
که یا رب مر سنایی را سنایی ده تو در حکمت
چنان کز وی به رقص آید روان بوعلی سینا[2]

وقتی انوری، که به ظاهر اهل حکمت و خردگرا یا مدعی خردگرایی است، دست کم در حالت خردگراییِ خویش بیرون از قلمروِ آن «منِ دیگر» او ـ گفته است:

دیدهٔ جانِ بوعلی سینا
بود از نورِ معرفت بینا
سایهٔ آفتابِ حکمتِ او
تافت از مشرقِ «و لو شینا»
جانِ موسی‌صفاتِ او روشن
به تجلّیّ و شخصِ او سینا
ای سفیهِ فقیه نام! تو کی
باز دانی زمرّد از مینا

---

۱) حدیقة الحقیقة، چاپ استاد مدرس رضوی، ۳۰۰.
۲) دیوان سنایی، چاپ استاد مدرس رضوی، ۵۷.

شغالی گر/ ماهِ بلند را دشنام گفت/ پیرانشان مگر/ نجات از بیماری را تجویزی این‌چنین فرموده بودند/ ... گمان مدار که به قانون بوعلی/ حتی/ جنون را/ نشانی ازین آشکاره‌تر/ به دست کرده باشند.

در خاتمهٔ این بحث یادآوری این نکته ضرورت دارد که مسألهٔ عقل و عشق، که همواره مشکلِ اصلی و بنیادیِ فرهنگ ما بوده است، هنوز هم همچنان به قوّت خود باقی است. بررسی تظاهرات این مسأله و عناوینی که در طولِ تاریخ به خود گرفته است، موضوعِ صدها مقاله و کتاب است. هنوز هم که هنوز است ما در اول وصف او مانده‌ایم. جنگِ **مشروطه و مشروعه** در آغازِ قرن بیستم و صف‌آرایی‌های ایدئولوژیک سالهای پایانی قرن بیستم ما، که ظاهراً در دهه‌های آغازی قرن بیست و یکم هم جزءِ مسائل بنیادیِ اندیشهٔ ما خواهد بود، ادامهٔ همان نزاعِ تاریخی است؛ ممکن است عناوین آن و نقابهایی که بر چهره می‌زند، عناوین تازه و نقابهای ناشناخته‌ای باشد، اما با اندک تأمّلی می‌توان دریافت که این بُتِ عیار هر لحظه به شکلی درمی‌آید و ظاهراً به این زودیها کار این جدال تاریخی یک‌سویه نخواهد شد، گیرم نام **مشروطه به جامعهٔ مدنی** بدل شود یا جای **اعتزال** را با **قبض و بسطِ شریعت** تعویض کنیم.

مهم‌ترین مسألهٔ اجتماعی و فلسفی قوم ایرانی همین معضل است که باید تمام هوش و نبوغِ خود را صرف حل این مسأله کند و حدود و ثغور و وظایفِ هرکدام ازین دو نیرو را بازشناسی کند. تاکنون طرفین دعوا ــ که هردو تمامت‌خواه و توتالیتر اند ــ به انکارِ یکدیگر

اندیشیده‌اند و حاصل انکارِ ایشان همین بوده است که دیده‌ایم. آیا این نزاع جز از طریق انکارِ طرفِ مقابل، راهِ سومی هم دارد؟

اندیشیدن دربارهٔ استمرار این ستیزهٔ تاریخی و حل نشدنِ این معضل فکری و اجتماعیِ ما را به این فکر بیشتر معتقد می‌کند که ستونِ فقرات تاریخ ما را درگذشته نوعی پارادوکس و ذهنیّت نقیضی تشکیل داده است. ما درگذشته هیچ گاه نتوانسته‌ایم خود را از طیف مغناطیسی این پارادوکس اندیشی نجات دهیم و هیچ گاه کار برای ما یک‌رویه نشده است. از سنگر ستیزهٔ یزدان و اهرمن در اعصارِ دور زردشتی بگیر بیا تا تبریک و تسلیتهای سالهای آخر قرن بیستم.

شاید هم راز بقای ما تا امروز در همین پارادوکس‌اندیشی و ثنویت بوده است و اگر یک‌سویه می‌اندیشیدیم شاید مثلِ بسیاری از ملل دیگر، حالا، در تمدنهای دیگر حل شده بودیم و دیگر نبودیم. این پارادوکس‌اندیشی اگر از قاطعیت ما کاسته و ما را از پیشرفتهای مادی و مدنی بازداشته است، یک فایده هم داشته که ما را انعطاف‌پذیر بار آورده، به گونه‌ای که در بحرانهایی مثل حملهٔ مغول خود را حفظ کرده‌ایم و استمرار یافته‌ایم و در نقاشیهای نائیوِ[1] ما ــ که نمایندهٔ کاملِ روحیهٔ ماست ــ سیاوش، با پرچمِ نَصر مِنَ اللهِ وَ فَتْحٌ قَریب، از میان آتش عبور می‌کند.

۸

رمزگرایيِ عارفان

با عبور از کلمه به سوی معنی و رسیدن از معنی به کلمهٔ دیگر است که سفرهای روحانیِ عارفان شکل گرفته است. مجموعهٔ قابل ملاحظه‌ای از سفرنامه‌های روحانی، در ادبِ عرفانی فارسی و عربی وجود دارد که هنوز پژوهشی اساسی دربارهٔ آن انجام نگرفته است. صوفیان همواره در درونِ خویش سرگرمِ سفر بوده‌اند. کدام انسانی است که ازین تجربه، گیرم در ساده‌ترین اَشکالِ آن، محروم بوده باشد؟ آنچه از سفرنامه‌های روحانیِ ارباب سلوک امروز در دست است از ساده‌ترین تجربهٔ تخیّل هنری آغاز می‌شود و به پیچیده‌ترین و خلّاق‌ترین گونه‌های آن می‌رسد. شاید در میان آثار بازمانده ازین نوع، معراجِ بایزید بسطامی (۱۶۱-۲۳۴)[۱] یکی از فنّی‌ترین و پیچیده‌ترین نمونه‌های آن باشد.

استعارهٔ «نردبانِ آسمان» که ابزاری است برای سفر به جهان روحانیان و فرشتگان و عالَمِ ارواح، ظاهراً، قدیم‌ترین سابقه‌اش در

---

۱) دربارهٔ سال وفات بایزید ۲۶۱ را نیز نوشته‌اند. بنگرید به مقدمهٔ ما بر دفتر روشنایی، ۵۹.

«سِفْرِ پیدایشِ» تورات است که در آنجا یعقوب شاهد نردبانی است که بر زمین نهاده شده و سرش در آسمان است و فرشتگان از آن برمی‌شوند و فرود می‌آیند.[۱] پس از تورات، در قرآن کریم نیز تعبیر «نردبان آسمان» را می‌توان مشاهده کرد که فَإِنِ اسْتَطَعْتَ أَنْ تَبْتَغِيَ نَفَقاً فِي الأَرْضِ أو سُلَّماً في السماء[۲] در ادبیّاتِ دورهٔ اسلامی، حمزهٔ سهمی (متوفی ۴۲۷) در اواخر قرن چهارم یا اوایل قرن پنجم از نردبانی سخن گفته است که مردی در خواب دیده و یک سرِ آن در آسمان بوده است و مردمان از آن برمی‌شده‌اند. آن شخص ازین نردبان بالا می‌رود تا به دروازهٔ آسمان می‌رسد و در آنجا او را از این کار بازمی‌دارند که تو ازین سفر محرومی زیرا به زیارتِ «دَهستان» نرفته‌ای.[۳] بعدها از طریقِ تعبیرِ مولانا که فرموده است:

پیر باشد نردبانِ آسمان — تیرْ پرّان از که گردد؟ از کمان[٤]

و تعبیرِ فرزندش سلطانِ ولد، که کتابِ مثنوی را به صورت نردبانی برای آسمان تصویر می‌کند:

نردبانِ آسمان است این کلام — هرکه از این بَر شود آید به بام[٥]

این تعبیر یا استعاره رواج بسیار می‌گیرد. غرض یادآوری پیشینهٔ فعّالیتِ تخیّلِ انسان است برای رفتن به سفرهای روحانی و دست یافتن به جهانِ ملکوت.

---

۱) تورات، سفر پیدایش، ۱۲/۲۸؛ دلالة الحائرین، ابن‌میمون، ١٤.
۲) قرآن کریم، ۳۵/٦. اگر توانی سوراخی در زمین بجوی یا نردبانی در آسمان.
۳) تاریخ جُرجان، حمزهٔ سهمی، ۱۸۱-۱۸۲.
٤) مثنوی، چاپ نیکلسون، ۵۱۰/۳.
۵) شعر از سلطان ولد است که در پایان بعضی از نسخه‌های مثنوی آمده است.

اما صوفیه نردبانِ شگفت‌آوری یافته‌اند که عبارت است از زبان و قلمروِ واژگان و به یاری تأمّل در واژه‌ها به سفر در عوالم روحانی پرداخته‌اند. از مجموعهٔ سفرنامه‌های روحانی باقی‌مانده در ادبیات اسلامی، می‌توان به معراج بایزید که روایات گوناگون از آن باقی است اشارت کرد[1]، نیز به رسالهٔ بُدُوِّ شأنِ حکیم ترمذی (قرن سوم)[2] و معراجِ روحانی روزبهان بقلی و ابن‌عربی و منظومهٔ مصباح الأرواحِ شمس‌الدین محمد بن طغان تا جاویدنامهٔ اقبال لاهوری در همین عصرِ ما که باید کتابهای مفرد دربارهٔ هرکدام ازین سفرنامه‌های روحانی پرداخت. اُلگوی اصلیِ تمام این سفرنامه‌ها، بدونِ شک، داستان معراجِ حضرت رسول(ص) است. حتی معراجِ ارداویراف هم به احتمال بسیار زیاد بر اساس همان روایاتِ معراجِ حضرت رسول پرداخته شده است.

هنوز در منابعِ کهنِ روایاتِ مربوط به معراج، تحقیقی که جانب تاریخی در آن رعایت شده باشد ظاهراً انجام نشده تا سیر تحول این مشاهدات از ساده‌ترین چیزها تا پیچیده‌ترین نوعِ آن ـ که در روایتِ تفسیر ابوبکر عتیقِ سورآبادی (قرن پنجم) ثبت شده ـ بازشناسی شود. بی‌شک تخیّل جمع انبوهی از قصه‌پردازان و نویسندگان کتب تفسیر و قصص‌الأنبیاها و نیز کتبی که مؤلفان اسلامی در سیرهٔ حضرت رسول

---

۱) بنگرید به دفتر روشنایی، صص۴۷-۴۸ و ۳۲۵-۳۳۷.

۲) در باب روزگارِ حکیم ترمذی، پژوهشگران هنوز به تاریخ دقیقی نرسیده‌اند. به احتمال قوی، وی در سال ۲۸۵ درگذشته است. دربارهٔ رسالهٔ بُدُوِّ شأن، بنگرید به مقدمهٔ کتابُ ختم الأولیاء، محمد بن علی حکیم ترمذی، تحقیق عثمان یحییٰ، معهد الآداب الشرقیة، بیروت، ۱۹۶۵.

نگاشته‌اند، در ریزه‌کاری‌های این داستان نقش بسیار داشته است. تک‌تکِ این مشاهدات از نظر تطبیقی و مطالعات تاریخی می‌تواند موضوعِ رساله‌های مفرد قرار گیرد، زیرا در متونِ دینی و اساطیری دنیای کهن، هرکدام ازین مایگان‌ها قابلِ جستجو است.[۱] حتی رساله‌هایی که عارفانِ ایرانی در باب معراج رسول نوشته‌اند از قبیل آنچه ابوعبدالرحمن سُلَمی (۳۳۵-۴۱۲) نوشته است[۲] یا آنچه از ابوالقاسم قشیری (۳۷۶-۴۶۵)[۳] به جای مانده است.

در چشم‌اندازِ ما ــ که عرفان نگاهِ هنری به الاهیّات و دین است ــ هرگونه تأمّلی، که گرایش به سوی تأویل و رمزگرایی داشته باشد و یا از جلوه‌های تخیّلی و موسیقی و دیگر ابزارهای هنری در آن بهره‌یاب شده باشند، میل به سوی عرفان است و امری است بدیهی، چه این میل پُررنگ و چشم‌گیر باشد و چه ملایم و نامرئی.

یکی از میدان‌های تخیّل صوفیه، قلمروِ رنگ‌هاست از رنگِ خرقه گرفته تا رنگِ مرگ‌ها. ذهن و ضمیرِ صوفی در جستجوی رمزهاست تا در آن سوی هرچه هست، جهان معنویِ خود را بجوید.

وقتی از دیدگاهِ مردم عادی بنگریم، مرگ، فقدانِ حیات است و به‌ناگزیر امری عدمی است ولی اشاعره مرگ را امری وجودی تلقّی

---

۱) بنگرید به مقدمهٔ ما بر مصیبت‌نامهٔ عطّار، انتشارات سخن، صص ۳۵-۱۰۲.

۲) بیانُ لطایف المعراج در رسائل صوفیّه، لأبی‌عبدالرحمٰن السُلَمی، حقّقها و قدَّمَ لها، جرهارد بورینغ Gerhard Bowering و بلال الأرفه‌لی Bilal Orfali، دار المشرق، بیروت، ۲۰۰۹، صص ۲۱-۳۰.

۳) کتاب المعراج، ابوالقاسم القشیری، تصحیح دکتر علی حسن عبدالقادر، قاهره.

کرده‌اند زیرا در قرآن آیه‌ای[۱] هست که خداوند، در آن آیه، خود را آفریدگارِ مرگ و زندگی، هردو، می‌شناساند. پس مرگ امری وجودی است[۲] که خداوند آن را آفریده است.

وقتی مرگ امری وجودی تلقّی شود، پس می‌تواند دارای رنگ باشد. ما در آثارِ صوفیه رنگ‌های گوناگونِ مرگ را می‌بینیم. مرگِ سیاه، مرگِ سرخ، مرگِ سفید و... مسألهٔ رنگِ مرگ‌ها، در میان اهل عرفان، چندان شیوع داشته است که میر سیّد شریف جُرجانی در کتابِ تعریفاتِ خود که دفترچه‌ای است از رایج‌ترین اصطلاحات در حوزهٔ معارف و فرهنگ اسلامی از مرگ‌های سرخ و سبز و سفید و سیاه سخن گفته است و در مقدمهٔ گفتار، وقتی از مرگ سخن می‌گوید، او نیز، که به هر حال اشعری‌مذهب است، مرگ را امری وجودی[۳] می‌داند و می‌گوید: مرگ در اصطلاحِ اهل حق عبارت است از «در هم شکستنِ هوایِ نَفْس» و آنگاه می‌گوید:

مرگِ سرخ: عبارت است از مخالفتِ با نفْس.

مرگِ سپید: گرسنگی است زیرا مایهٔ نورانی شدنِ باطن آدمی است و سبب می‌شود که چهرهٔ قلبِ او سپید گردد و هرکه بطن‌اش بمیرد هوشیاری‌اش زندگی می‌پذیرد.

مرگِ سبز: پوشیدنِ مرقّع است، مرقّعی که از پاره‌های دورافکنده‌شده فراهم آمده است و آن کس که جامهٔ مرقّع می‌پوشد زندگیش از رهگذرِ قناعت سبز می‌شود.

---

۱) قرآن کریم: ۲/۶۷.
۲) شرح العقاید النّسفیّه، تفتازانی، ۱۲۶.
۳) التعریفات، ۲۱۱.

مرگِ سیاه: عبارت است از تحمّلِ آزارِ مردمان و آن بی‌نیاز شدن به خداوند است زیرا آزار را از جانبِ او می‌بینند و بدین گونه افعال خود را در فعلِ محبوب خویش، که خداوند است، فانی می‌بینند.

از همین قلمروِ رمزگانِ عرفان است، آنچه در آثارِ صوفیه دربارهٔ رنگِ «نور»ها دیده می‌شود. عارف در تجاربِ روحانیِ خویش به مشاهدهٔ انواعِ رنگ‌ها می‌پردازد و این رنگ‌ها هرکدام می‌تواند تجلّیِ جانبی از حالاتِ او باشد. در مناقب العارفینِ افلاکی می‌خوانیم که:

«روزی حضرتِ وَلَد از حضرتِ مولانا سؤال کرد که پیش ازین خدمت شیخ صلاح‌الدینِ ما پیوسته از انواعِ انوارِ غیبی که مشاهده می‌کرد خبر می‌داد که 'اینک' دریای نورِ سپید دیدم. بازمی‌گفت: 'اینک[1] دریای نور کبود می‌بینم'. باز می‌گفت که 'نور سبز می‌بینم و نورِ زرد می‌بینم، نورِ دُخانی می‌بینم و اینک دریایِ نورِ سیاه موّاج گشته است'. درین زمان هیچ نمی‌فرماید و نشانی نمی‌دهد مگر که محجوب شد؟ فرمود که 'حاشا بلک آن زمان مَرَّةً بَعدَ اُخریٰ اَنوارِ معدود می‌دید و از هریکی علیٰ حِدَه خبر می‌داد. درین حالت چنان مستغرقِ دریایِ انوارِ ربّانی شده است که هیچ نمی‌تواند در بیان آوردن و خبر دادن و صورتْ بستن'»[2]

ابونصرِ سرّاجِ طوسی (متوفّی ۳۷۸) درکتاب بسیار مشهور خود که آن را درحدود اواسط قرن چهارم پرداخته، بابی دارد با عنوان «دربارهٔ

---

۱) در اصل: یک.

۲) مناقب العارفین، افلاکی، ۷۱۵؛ و مقایسه شود با کتاب الشهاب، موعظة لأولی الالباب، جعفر بن عبدالله الخزاعی الأندلسی (٥٣٤-٦٢٤)، دراسة و تحقیق عبدالإلٰه بنعرفة، مرکز التراث الثقافی المغربی، الدارُ البیضاء، که از نظر مشاهدهٔ انوار و نیز رؤیاهای صوفیه بسیار مهمّ است. نیز بهجة الطائفه و صَومُ القلب، عمّارِ بدلیسی، بیروت ۱۹۹۹. فهرست هردو کتاب در نور و انوار.

آنان که در انوار به غلط افتاده‌اند». درین باب می‌گوید:

طایفه‌ای در انوار به غلط افتاده‌اند و پنداشته‌اند که انواری را می‌بینند و بعضی ازیشان قلبِ خود را بدین گونه توصیف کرده است که در آن قلب انواری وجود دارد و گمان بُرده است که این انوار، از انواری است که خداوند خود را بدان توصیف کرده است[۱]. این طایفه، این انوار را بدان گونه توصیف می‌کند که نورِ خورشید و ماه را و می‌پندارد که این انوار انوارِ معرفت و توحید و عظمت است و بر آن باور است که این انوار آفریدهٔ شخصِ او نیست.

این کسان، درین امر، سخت به غلط افتاده‌اند زیرا که همهٔ انوار آفریدهٔ نورِ عرش و نورِ کُرسی و نور خورشید و نورِ ماه و نورِ ستارگان است و خدای تعالی را نوری محدود و موصوف نیست. آن نور که خود را بدان توصیف کرده است غیر قابل ادراک است و محدود نیست و دانش آفریدگان هرگز آن را فرانمی‌گیرد و هر نور که دانش‌ها و فهم‌ها بر آن احاطه داشته باشد، نوری است آفریده و مخلوق. انوارِ اِلاهی، همه، آنهاست که بدان خلق را هدایت کرده است و انوارِ مصنوعات، دلایلی است تا بدان دلایل به معرفتِ توحید راه یابند و در ظلماتِ برّ و بحر رستگار شوند. معنای انوارِ قلوب چیزی نیست جز معرفتِ «فرقان» و «بیان» که از سوی خداوند است و این همان سخن خداست که «اگر بپرهیزید خدای را، فرقانی و برون‌شُدی از برای شما قرار خواهد داد» (۲۹/۸) که در تفسیر آن گفته‌اند که مقصود

از آن نوری است که در دل‌ها می‌نهد تا از رهگذرِ آن نور میان باطل و حق فرق گذاشته شود. این است شناخت نورها که هم اینک بدان پرداختیم.[۱]

از نخستین اسنادی که در باب رمزگرایی صوفیان در باب رنگ خرقه‌ها امروز در اختیار ماست اطلاعاتی است که مؤلف کتاب ادب الملوک، در قرن چهارم[۲]، آن را ثبت کرده است. در آنجا می‌گوید: صوفیان رنگِ سیاه را بر روی رنگ سپید دوختند و رنگ شُرمگی (=کُحلی) را بر روی سیاه و سیاه را بر کبود و ایشان را در هرکدام ازین رنگ‌ها اشاراتی است:

امّا رنگ سیاه اشاره دارد به اهالی مصیبت و سوگواری و این رنگی است که سلطنت و هیبت را می‌رساند که رنگ لباس پادشاهان است و نیز جامهٔ خطیبان است و آنان این رنگ جامه را از این روی می‌پوشند تا بدان هنگام که بر منبر می‌روند هیبت و شکوه داشته باشند. آنگاه رنگ شُرمگی است و آن رنگی است که از اندوه خبر می‌دهد چرا که این رنگ در اصل سفید روشن بوده است و آن را با رنگ‌آمیزی آزموده‌اند تا شاهد حال باشد. پس از آن رنگ کبود است و این رنگ هماهنگِ رنگِ آسمان است و بر دلِ مشتاقان هیچ رنگی اندوهگین‌تر از این رنگ نیست که رنگ آسمان است چرا که ایشان از آسمان جز

۱) کتاب اللمع فی التصوف، تألیف ابی‌نصر عبدالله بن علی السّرّاج الطوسی، و قد اعتنیٰ بنسخه و تصحیحه رنولد الن نیکلسون، بریل، لیدن، ۱۹۱٤، ص ٤۳۰.

۲) ادبُ الملوک فی بیان حقایق التصوّف، به اهتمام بیرند راتکه Bernd Radtke، بیروت، المعهد الألمانی للأبحاث الشرقیة، ص۲۷. مؤلف این کتاب شناخته نیست و قراین نشان می‌دهد که در اواخر قرن چهارم تألیف شده است.

رنگ آن را نمی‌بینند و چون بدان درمی‌نگرند احساس دوریِ مسافت و فاصله می‌کنند و اندوه بر دل ایشان چیره می‌شود و اشتیاقشان نسبت به آن کس که با هفت آسمان ازیشان در پرده است سرریز می‌شود. بدین گونه صوفیان را در هر رنگی ازین رنگ‌ها اشارتی است و به همین دلیل، در مرقعهٔ خویش همهٔ رنگ‌ها را گرد کرده‌اند و آن را بدین رنگ‌ها آراسته‌اند.

از رهگذرِ همین تأمل در کلمات و حواشی آنهاست که عارف انواع تجلّی‌ها را با تخیّل خویش نام‌گذاری می‌کند. در کتاب التّجلّیات که از آثار قرن هفتم است ما با سی و نه گونه تجلّی روبرو می‌شویم و بیشترینهٔ این‌ها از راهِ زبان کشف شده‌اند بمانندِ تجلی النشأة و تجلی الخاطر و تجلی تارَة تارَة، تا آخر کتاب.[1]

ابن‌عربی و اتباعِ او، دایرهٔ این تجلّیات را با کشف‌های زبانیِ خود بیش و بیشتر کرده‌اند. کارِ چرخش قلم است و پویایی تخیّلِ عارف و این میدانی است که آن را نهایتی و غایتی نیست: تجلّیِ وجودی، تجلّیِ شهودی، تجلّیِ اقدس، تجلّیِ مقدّس، تجلّیِ خاصّ، تجلّیِ الخاص الواحد للواحد، تجلّیِ دائم، تجلّیِ ذاتی، تجلّیِ العام فی الکثرة، تجلّی العام للکثرة، تجلّیِ غیب، تجلّیِ شهادة، تجلّیِ فی الشیء، تجلّیِ للشیء و ...[2]

---

۱) کتاب التّجلّیات، ابومحمد عبدالله بن علی الخولانی الأندلسی، دراسة و تحقیق علی دحروج، چاپ‌شده در مجلهٔ المشرق، سال ۷۰ (۱۹۹۶)، صص ۱۴۹-۱۷۹. عنوانی که مصحح کتاب در مقدمه به مقالهٔ خود داده چنین است: نظرة فی التأویل الصوفی لمفهوم التوحید».

۲) بنگرید به مصطلحات ابن‌عربی در المعجم الصوفی (الحکمة فی حدود الکلمة)، سعاد الحکیم، دندرة للطباعة و النشر، الطبعة الاولیٰ ۱۹۸۱/۱۴۰۱.

خرقه که در ظاهرِ صوفی مهم‌ترین عنصرِ رمزی است، در آغاز رفعِ نیازی بوده است برای ستر عورت و پناهی از سرما و گرما. بعدها به‌تدریج تبدیل به نوعی تشریفات شده است. پیشینهٔ خرقه‌پوشی را در جای دیگر به‌تفصیل مورد بررسی قرار داده‌ام و به این نتیجه رسیده‌ام که برخلافِ دعوی صوفیان که رسمِ خرقه‌پوشی و خرقه‌پوشان را به عصر رسول^ص و صحابه می‌رسانند این کار ظاهراً از اوایلِ قرن چهارم رسم شده است.[۱] اسنادِ موجود نشان می‌دهد که آنچه در میانِ صوفیان تا قرن چهارم وجود داشته، همانا، مسألهٔ «صحبتِ پیر» بوده است و دیگر هیچ. از قرن چهارم و شاید هم اوایل قرن پنجم این رسم به وجود آمده است که «پیر مریدِ خود را ملبّس به لباسی کند» و آن لباس، که در عرفِ صوفیّه خرقه بوده، تبدیل به رمزی شده است از ورودِ آن صوفی به عالمِ سلوک و دنیای تصوّف.

جای دیگر به‌تفصیل نشان داده‌ام که خرقه تقلیدی است از «سِروالِ فتوّت» ـ که ظاهراً رسمی بسیار کهن در میان جوانمردان بوده است و جوانمردی پیشینه‌ای کهن دارد و به روزگارِ قبل از اسلام ایران می‌رسد. در اینجا به تکرار آن مطلب نمی‌پردازم. غرض یادآوری پیشینهٔ رسمِ خرقه‌پوشی بود.

این خرقه که جامه‌ای وصله‌وصله و بردوخته از رقعه‌های کهنهٔ افتاده در میان کوچه و بازار بوده و فقط برای رفعِ نیازهای ضروری، اندک‌اندک تبدیل به نوعی تشریفات شده است و روز به روز بر دامنهٔ

رنگ‌ها و تنوعِ ترکیب این رنگ‌ها افزوده شده است. وقتی حافظ می‌گوید:

من این مُرقَّعِ رنگین چو گل بخواهم سوخت
که پیرِ باده‌فروشش به جُرعه‌ای نخرید[1]

و از رنگینیِ مرقّع و خرقهٔ خویش سخن می‌گوید اشاره‌ای دارد به تحوّلاتِ ساختاری و صوریِ همین خرقه‌های صوفیانهٔ عصرِ خویش که گُل‌رنگ بوده‌اند.[2]

این خرقه‌های رنگارنگ که به نام‌های «مُصَبَّغات» و «مُلَوَّنات» و «شَوازِک» شناخته می‌شده، روز به روز بر دامنهٔ رنگ‌ها و تشریفاتِ مربوط به «گرفتن» آن از دستِ پیر و «طرزِ پوشیدن» آن افزوده می‌شده است. ابن‌جوزی که یکی از برجسته‌ترین ناقدانِ تصوف در تاریخ اسلام شمرده می‌شود از «جُبَّه‌های مُشَوْزَکهٔ مُرَقَّعهٔ به‌فوطه» سخت انتقاد می‌کند[3] و می‌گوید که اینان چنین جامه‌هایی را برای شهرت و دعویِ زُهد می‌پوشند. ظاهراً در رمزگراییِ رنگ‌های خرقه، «رنگِ کبود» نخستین رنگی بوده است که صوفیان اختیارکرده‌اند و هجویری دلیلِ انتخاب این رنگ را دو چیز می‌داند: یکی آن که این رنگ بیشتر بر حالِ خود باقی می‌ماند و صوفیان که اهلِ سفرند، از پایداری این

---

۱) دیوان حافظ، ۱۶۲.

۲) گل را، ظاهراً، پس از پژمردگی در آتش می‌افکنده‌اند و این نکته از سخنان عِزّالدین مقدسی (۶۲۸-۶۷۸) در کتابِ کشف الأسرار عن حِکَم الطّیور و الأزهار، به‌روشنی دانسته می‌شود. بنگرید به مقدمهٔ ما بر منطق الطیر، ص۱۴۱. در شعرِ حافظ اشاره به همین نکته است که هم خرقه را در آتش می‌افکنده‌اند و هم گُل را.

۳) تلبیس ابلیس، ابن‌جوزی، ۱۹۱.

رنگ سود می‌جویند و رمزگراییِ دیگر از دیدِ هجویری این است که این رنگِ جامهٔ مصیبت‌زدگان است و صوفیان به دلیلِ از دست دادنِ وصالِ حق همواره در سوک و مصیبت‌اند.[۱] چنان‌که جای دیگر نشان داده‌ام این‌چنین توجیهی از رمزگراییِ صوفیان در بابِ رنگِ کبودِ خرقه‌ها، در قرن ششم، میان غیر اهل تصوف هم امری مشهور و شناخته بوده است. قاضی حمیدالدین بلخی پیشینهٔ این رنگ را و رمزگرایی در آن را از روزگار آدم ابوالبشر می‌داند که جامه‌اش از چشمهٔ سراندیب، در هند، نیلی برآمد[۲] و این سوگواری او، در فقدان بهشت بود که از آنجا بیرون رانده شد.[۳]

هجویری خود کتابی داشته است با عنوانِ «اسرار الخِرَقِ و المُلَوَّنات» که در کشف المحجوب از آن یاد کرده است ولی امروز هیچ نشانی از آن در کتابخانه‌ها و کتابشناسی‌های موجود دیده نمی‌شود[۴] و اگر بود بسیار ارزشمند بود. پیش از هجویری در قرن چهارم ابومعمرِ اصفهانی کتابی در همین زمینهٔ رمزگراییِ رنگِ خرقه‌ها داشته است که سخت موردِ توجه صوفیان بوده است.[۵]

در میان قدمای صوفیّه تا عصرِ هجویری رنگ‌های اصلی در خرقه‌ها سه رنگ سیاه/ کبود و رنگ سفید و مُلَمَّع (= دورنگ) بوده است. بعدها در قرن هشتم و نهم ظاهراً بر شمارِ این رنگ‌ها و

---

۱) کشف المحجوب، هجویری، چاپ ژوکوفسکی، ۵۸.
۲) مقامات حمیدی، چاپ سید علی‌اکبر ابرقویی، ۹٤.
۳) تعلیقاتِ اسرار التوحید، ۲/ ٤٦۱.
٤) کشف المحجوب، هجویری، چاپ ژوکوفسکی، ٦۳.
۵) همانجا.

رمزگراییِ آن، افزوده شده است. باخرزی مؤلفِ اوراد الاحباب این رمزگراییِ رنگ‌ها را در خرقهٔ صوفیان تابعی از حالات و مقاماتی دانسته است که صوفیان در آن احوال و مقامات سیر می‌کرده‌اند[۱]. همه نوعِ رنگ را در خرقه‌های صوفیان نشان داده‌اند و در قرن چهارم رنگ سبز در خرقه‌های صوفیانِ آسمان، که فرشتگان‌اند، موردِ توجه ارباب سلوک بوده است.[۲]

وقتی که در قلمروِ رنگ‌ها و مرگ‌ها تخیّلِ عارف به تأویل و تفسیر بپردازد، بسیار طبیعی خواهد بود که مجموعهٔ اشاراتِ دینی از قبیل «آدم» و «ابلیس» و «حوّا» و «طاووس» و «مار» و «بهشت» و «گندم» و «قیامت» و امثالِ آنها را نیز، با تخیّلِ هنریِ خویش می‌تواند به هرگونه معنایی سوق دهد آن گونه که شمس‌الدین محمّدِ بَردسیری، عارفِ قرن ششم در منظومهٔ مصباحُ الأَرواحِ خویش، بدان پرداخته است[۳].

---

۱) اوراد الأحباب، چاپ ایرج افشار، ۳۹-٤٠.

۲) مقامات ابوعلیِ قومسانی، نسخهٔ کتابخانهٔ عارف حکمت، ورق ۱۵a.

۳) مصباحُ الأَرواح، اثر شمس‌الدین محمد بردسیری کرمانی، به کوشش استاد بدیع‌الزمان فروزانفر، انتشاراتِ دانشگاه تهران، ۱۳۴۹، صص۱۲، ۲۲، ۲۵، ۲٦، ۳۷.